خاتمـة

الوهابية وحاضرة نجد

جاءت الدولة السعودية الأولى في سياق تاريخي لم يعرف عنه أنه كان غنياً بفكرة الدولة. وهذا أحد الأسباب التي جعلت من قيام الدولة السعودية حدثاً كبيراً. وللسبب نفسه بدا هذا الحدث لبعضهم وكأنه نوع من الاستثناء التاريخي. هذا على الأقل ما يظنه مايكل كوك (Michael Cook) الذي كتب عن تاريخ هذه الدولة كثيراً[1]. لكن عندما ننظر إلى الأمر من زاوية العلاقة بين نضج البيئة الحضرية وتبلور فكرة الدولة، لا يكون قيام الدولة السعودية بحدّ ذاته حدثاً استثنائياً. بل على العكس، كان تطوراً طبيعياً وامتداداً لسيرورة تاريخية سياسية شهدت خلالها جزيرة العرب قيام دول عديدة وسقوطها. أمر آخر قد يغري بعضهم بالانسياق وراء فكرة الاستثنائية، وهو المسافات الزمنية الطويلة التي غالباً ما كانت تفصل بين سقوط دولة وقيام أخرى في تاريخ الجزيرة. فالمسافة التي تفصل بين الدولة الإسلامية في مرحلة الخلافة الراشدة، مثلاً، والدولة السعودية الأولى تمتد إلى ما لا يقل عن أحد عشر قرناً من الزمن. آخر دولة قامت في نجد قبل الدولة السعودية كانت دولة بني الأخيضر ما

(١) Michael Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» in: C. E. Bosworth [et al.], eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 676.

بين القرن ٣هـ/ ٩م والقرن ٥هـ/ ١١م. والذي يبدو أن نطاق سلطة هذه الدولة لم يتجاوز، وعلى العكس من دولة الخلافة والدولة السعودية، حدود إقليم العارض أو المنطقة الوسطى من نجد. وقد جاءت الدولة السعودية بعد دولة بني الأخيضر بما لا يقل عن سبعة قرون. واضح من هذين المثالين أنّ التاريخ ما قبل الحديث للجزيرة العربية لم يكن مشبعاً بفكرة الدولة ومؤسّساتها.

ما يهمنا في ذلك كله أنّ القاسم المشترك بين الدول كلها التي قامت على امتداد تاريخ الجزيرة، بما فيها الدولة السعودية، هو أن تبلور البيئة الحضرية كان الشرط الضروري لقيام كل واحدة منها. بناءً على ذلك إذا كان عدم قيام حركة سياسية أو دولة في نجد بعد سقوط دولة بني الأخيضر يوحي بأن انتكاسة حصلت لعملية الاستقرار والتحضّر في نجد، فإنّ ظهور الحركة الوهابية بعد ذلك بسبعة قرون تقريباً كممهّد لقيام الدولة، وتبنّيها لرسالة حضرية، وحصول ذلك كله في حاضرة نجد يعني أن الحركة تعكس حالة التحضّر هناك، وأن الاستقرار استعاد حيويته خلال هذه الفترة. وبما أن ظهور الحركة كان في القرن ١٢هـ/ ١٨م، فلا بد من أنّ هذه الاستعادة حصلت قبل ذلك بفترة طويلة، وذلك نظراً إلى طبيعة التحوّل الاجتماعي الذي حصل من **ناحية**، ولبطء حركة التغيّر الاجتماعي في تلك الأزمنة، وفي وسط الجزيرة العربية المعزول، من **ناحية أخرى**. لا نعرف على وجه التحديد متى حصلت انتكاسة الاستقرار، ولا متى حصل استئنافه، لكنّ المصادر التاريخية المحلية تمدنا ببعض المؤشرات المهمة التي تشير، كما رأينا، إلى أنّ استئناف الاستقرار اكتسب شيئاً من الزخم تقريباً مع بداية القرن ٨هـ/ ١٤م. مما يعني أنّ الأربعة قرون ما بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر هي تقريباً الفترة التي حصلت فيها عملية الاستقرار وإعادة الاستقرار، وتشكّلت خلالها حاضرة نجد التي ظهرت في إطارها الحركة الوهابية.

هنا نأتي إلى الأسئلة التي طرحناها في بداية الفقرة السابقة. لكن قبل تناول هذه الأسئلة لا بد من العودة مرة أخرى إلى النتيجة التي

انتهت إليها علاقة التحضّر بالدولة في الجزيرة العربية، وخاصة في نجد، كما عرضنا لها بإيجاز في تلك الفقرة.

ومن حيث إنّ الحركة الوهابية جعلت من التوحيد الديني والسياسي للجزيرة هدفها الأول، وذلك لأول مرة منذ انتقال الخلافة إلى خارج الجزيرة، فإنّ ذلك يعكس أن عملية الاستقرار والتحضّر لم تستأنف فحسب، بل وصلت في ذلك الوقت إلى مرحلة نضج ربما لم تعرفها من قبل، وتمثّلت في حواضر المدن المستقلة. وفي ذلك تكمن الإجابة عن سؤال: لماذا لم تظهر الحركة الوهابية في مرحلة تاريخية أخرى؟ فإذا كان ظهور الحركة ارتبط عضوياً بظهور المجتمع الحضري، كما نفترض هنا، فإن المصادر المحلية تشير إلى أن عملية الاستقرار التي تشكل في نهايتها هذا المجتمع لم تبدأ بشكل متصل ويختلف عما قبلها قبل القرن ٨هـ/ ١٤م. بعبارة أخرى، استعادت عملية الاستقرار والتحضّر حيويتها في نجد بعد حوالى ثلاثة قرون من سقوط دولة بني الأخيضر. تذكر المصادر أيضاً أنه خلال عملية الاستقرار هذه أخذت عمارة كثير من البلدات أو إعادة عمارتها تكتسب حيوية لم تعهدها من قبل، وبدأت تنتشر في مناطق مختلفة من نجد. وبحسب المصادر نفسها استمرت هذه العملية تقريباً إلى ما بعد القرن ١٢هـ/ ١٨م. ولم يكن من الممكن تاريخياً، كما يبدو، أن تظهر قبل ذلك حركة من هذا النوع، وتتبنّى أهدافاً مشابهة لأهداف الحركة الوهابية، في القرن ٩هـ.

نشأة الدولة وطبيعتها

تنطلق هذه الدراسة من جملة فرضيات تتأسس عليها، وتستهدي بها. بعض هذه الفرضيات ينتمي إلى عالم المسلّمات، وبعضها الآخر مأخوذ من التاريخ. الفرضية الأساسية التي يستند إليها هذا البحث أنّ عمليةَ قيام الدولة، من حيث المبدأ العام، هي في أصلها وفصلها عملية سياسية. قد يكون للدين دور في قيام الدولة في هذه الحالة أو تلك. وقد لا يكون للدين أي دور مهم وحاسم في حالات أخرى. لكن يبقى أن قيام الدولة في الحالات كلها هو في الأخير عملية سياسية. ولعلي أسارع إلى التأكيد أنّ هذه الجملة لا تعني استبعاد العناصر الاجتماعية والثقافية الأخرى من

هذه العملية. وذلك لأنّ الصفة الاجتماعية لعملية نشأة الدولة وقيامها مستمدّة أصلاً من طبيعتها الاجتماعية الأولى. فكل ما هو سياسي هو بالضرورة اجتماعي. وعلى العكس من ذلك ليس كل ما هو اجتماعي هو سياسي في الوقت نفسه. وبما أن الأمر كذلك، فإنّ التفسير الوحيد الممكن لعملية قيام الدولة هو التفسير الاجتماعي السياسي. وإذا كان الدين قد أدى دوراً مهماً في هذه العملية، فإنه إنما تحقّق له ذلك قبل أي شيء آخر، **أولاً** في الإطارين الاجتماعي والسياسي اللذين برز فيه وتشكل دوره ووضع حدود هذا الدور. **وثانياً** بالصفة السياسية المتضّمنة في هذا الدور، والمستمدة أصلاً من المضامين السياسية للدين نفسه. وبالتالي فإن التفسير السياسي لقيام الدولة لا يستبعد بالضرورة دور الدين أو الفكرة الدينية وإنما يضعه في إطاريه الاجتماعي والتاريخي الأوسعين. هذا في حين أن التفسير الديني لظهور الحركة، وبالتالي قيام الدولة، من خلال تركيزه على مسألة الشرك ويؤدّي إلى استبعاد المضمون السياسي لعملية قيام الدولة ذاتها.

ليس هناك شك في مركزية البعد الديني للحركة الوهابية، ولا في حقيقة أن مفهوم «التوحيد» يحتلّ مكاناً مركزياً في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وفي كتاباته. كذلك ليس هناك شك في أنّ الدولة السعودية تبنّت دعوة الشيخ، وجعلتها مصدراً أساسياً لشرعيتها وانطلاقاً من ذلك جعلت الشريعة الإسلامية قانوناً لها. لكن ذلك كله على صحته لا يجيب عن السؤال المطروح هنا: كيف ولماذا ظهرت الحركة في المكان والزمان اللذين ظهرت فيهما، وما علاقة ذلك بقيام الدولة؟ هذا سؤال يتوجه إلى ما قبل ظهور الحركة، وما قبل قيام الدولة، وليس إلى ما حصل بعد ذلك. بعبارة أخرى، هذا السؤال معني قبل أي شيء آخر بالسياق التاريخي الذي انتهى بلقاء الشيخ ومحمد بن سعود، والاتفاق بينهما في الدرعية. ومن ثَمّ فالعوامل التي يمكن أن تفسّر ظهور الحركة، ونشأة الدولة تكمن في هذا السياق وليس خارجه أو في ما حصل بعده.

طبعاً المقاربة الدينية تقول بعكس ذلك، لكنها لا تقدم دليلاً واضحاً

ومقنعاً على ما تقول به[٢]. وربما لأنّها تتبنّى المنهج الديني فهي لا تتسع لتناول تاريخ نجد قبل القرن ١٢هـ/ ١٨م، ومقارنة الحالة الدينية قبل الحركة، مع الحالة نفسها في زمن ظهور الحركة، لمعرفة إن كان هناك تغير حصل للحالة الدينية بين الفترتين. إن استحضار المجادلة الدينية لمفهوم الشرك يأتي في الواقع خارج السياق التاريخي للحركة والدولة معاً، لأنه يفتقد دليلاً يسنده من واقع المجتمع الذي ظهرت فيه كل منهما. ولذلك تميزت المجادلة الدينية بأنها مرافعة دينية (أيديولوجية) عن الحركة والدولة، وليس تناولاً علمياً لظاهرة الشرك في مرحلتين مختلفتين. بل إنها باستحضارها للشرك بهذه الطريقة التي تفصل الحركة والدولة عن سياقهما التاريخي، تكون المقاربة الدينية قد غيبت التاريخ الحقيقي للدولة لصالح فكرة دينية مفترضة.

من ناحية ثانية هناك سؤال آخر: هل مفهوم التوحيد الذي تتمحور حوله دعوة الشيخ، والذي يأتي في مقابل مفهوم الشرك، لا يتضمن أي دلالة سياسية تعبر بشكل أو بآخر عن الوضعين الاجتماعي والسياسي اللذين كانا سائدين في نجد قبل ظهور الحركة؟ هذا سؤال مهم بالنسبة إلى موضوع نشأة الدولة السعودية. فالتوحيد بأنواعه الثلاثة (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات) التي يتناولها الشيخ محمد بن عبد الوهاب كثيراً وبالتفصيل في كتاباته، يستند في معناه في الأخير إلى وجوب إخلاص كل أنواع العبادة لله وحده. وهذا يؤكد أن المعنى المتضمن في مفهوم التوحيد هو توحيد موضوع العبادة، وهو الله. أما الشرك، وهو المفهوم المقابل، فهو يتضمن النقيض من ذلك، لأنّه يسمح بتعدد الآلهة، وبالتالي بتعدد موضوعات العبادة. لكن تحقيق التوحيد بالمعنى المشار إليه، وعلى مستوى المجتمع والأمة غير ممكن إلا بتطبيق الشريعة، وهذا بدوره يتطلب وبالضرورة توحيد السلطة

---

(٢) انظر: حسين بن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (بومباي، الهند: [د. ن.]، ١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، وعبد اللطيف بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب، **عيون الرسائل والأجوبة على المسائل**، دراسة وتحقيق حسين محمد بوا، ٢ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج ٢، ص ٦٦٢ ـ ٦٦٤.

السياسية. بل إن هذا المعنى يرد في كتابات كثيرين من مشايخ الدعوة. فيذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن الصحابة يرون وجوب الجماعة، و«أن الإسلام لا يتم إلا بها»[٣]. ويذهب الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري، كما مرّ بنا، إلى الرأي نفسه عندما يقول «أن ولاية أمور الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين والدنيا إلا بها، فإن بني أدم [آدم] لا تتمّ مصلحتهم إلا بإجتماع [باجتماع]» ثمّ يذكر بعد ذلك معادلته التي تعبر بأوضح ما يكون التعبير عن تلازم التوحيد الديني مع التوحيد السياسي. وهي التي تنصّ على «أنه لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمام، ولا إمام إلا بسمع وطاعة»[٤]. وفي هذه المعادلة يبدو التوحيد السياسي، كما هو متضمن في الجماعة وطاعة الإمام، هو الأساس الذي من دونه يضطرب حبل التوحيد بمعناه ودلالته الدينية.

إذاً فكلمة التوحيد كما ترد في الأدبيات الإسلامية بشكل عام، وفي الأدبيات الوهابية بشكل خاص، تتضمن أيضاً إلى جانب دلالتها العقدية أو التوحيد الديني، دلالة أخرى وذات صلة، هي الدلالة السياسية المتضمّنة في ضرورة التوحيد السياسي من أجل تحقيق التوحيد بدلالته الدينية. وهنا تبدو الوهابية كمحطة متقدمة في عملية تشكل مفهوم الدولة. ففي حالة نجد قبل دعوة الشيخ، كانت السمة الأبرز لذلك المجتمع على المستوى السياسي آنذاك، كما رأينا، هو تعدّد السلطات السياسية أو تفرق أمر الجماعة. وهي تعددية كانت تمثّل تهديداً مباشراً لأمن المجتمع واستقراره. وهو ما يمكن أن نسميه بالشرك السياسي. وكما إن هناك شركاً دينياً أو بالمعنى الديني، هناك أيضاً شرك سياسي إلى جانب الشرك بدلالته الدينية. واللافت حقاً أنّ حركة الشيخ التي تتمحور حول مفهوم التوحيد ظهرت في مجتمع كان منقسماً سياسياً، وأحوج ما يكون إلى التوحيد السياسي. من هذه الزاوية يحمل تعدّد الإمارات أو السلطات في ذلك المجتمع الدلالة السياسية للشرك. وقد

(٣) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** ط ٥ ([د. م.: د. ن.]، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ج ٩، ص ٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

كانت هذه التعددية سمة واضحة للحاضرة النجدية، ومجمع على أنّها كانت كذلك بين المؤرخين والفقهاء. لكن الشرك بالمعنى الديني لتعدد الآلهة فليس هناك إجماع بين المؤرخين والفقهاء على وجوده وتفشيه في ذلك المجتمع. على العكس، هناك اختلاف واضح حول هذه المسألة ليس فقط بين المؤرخين، بل بين رجال الدين المحليين، خاصة إبّان ظهور الدعوة. هذا التداخل بين الديني والسياسي في مفهومَيْ التوحيد والشرك يسلط ضوءاً مختلفاً على تاريخ الحركة الوهابية وعلاقته العضوية بتاريخ الدولة.

من هنا تتبدى الإشكالية المركزية للمقاربة الدينية، وهي أنها تبدو منغلقة داخل رؤية دينية لا تسمح لها بالانفتاح على المعطيات الاجتماعية والسياسية ودورها في ظهور الحركة. تبدو الوهابية وفقاً لهذه المقاربة حركة ذات طبيعة دينية بحتة، وجذورها داخل المجتمع النجدي كانت جذوراً دينية، وأهدافها ذات طبيعة دينية كذلك. الوهابية بحسب هذه الرؤية هي حركة مصمتة، وليس لها تاريخ. هي مصمتة لأنها مغلقة على صفتها الدينية. وليس لها تاريخ لأنه بحسب هذه الفرضية لا علاقة لها بالجوانب الاجتماعية والسياسية، ولا بتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. ومن صفتها الدينية تستمد طبيعتها، كما تستمد جذورها ومبررات قيامها ومنها تأخذ مشروعية دورها، وعندها بدأت وتنتهي مهمتها وتتوقف أهدافها. بهذه الصفة ليس هناك من علاقة للحركة مع المجتمع الذي ظهرت فيه إلا علاقة واحدة، وذات اتجاه واحد، دور المجتمع فيها أنه مجرد موضوع للحركة ولدعوتها، وموضوع لنشاطاتها الإصلاحية الدينية ولوعظها. وبما أنها في هذا التصوّر حركة مصمتة فإنه لا تاريخ لها إلا ما له صلة بطبيعتها وصفتها الدينية. كل ما له علاقة بتاريخ المجتمع وتركيبته وبتباين مكوناته وتباين المصالح السياسية لهذه المكوّنات، ذلك كله لا صلة له بالحركة، ولا بأسباب ظهورها وعوامله، ولا بطبيعتها. فهي ليست حركة سياسية أو حركة اجتماعية أفرزتها حركة تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. بداية الحركة في هذا الإطار مقطوعة عن تاريخ المجتمع الذي انبثقت منه، والذي سبق أن تشكل قبلها بمئات

السنين. وبحسب هذه الرؤية الدينية ليس هناك مجال لتناول الحركة: طبيعتها ودورها وجذورها كتطور تاريخي أو من حيث كونها لحظة مفصلية في تاريخ وسط الجزيرة العربية. هذا في حين أن تاريخ نجد قبل الحركة، بل تاريخ الحركة ذاتها كله يؤكد أنها لم تكن حركة دينية فحسب، نعم كانت كذلك، لكنّها في الوقت نفسه كانت أكثر من ذلك بكثير.

عامل الشرك الذي يتم استحضاره من وقت لآخر ليس حقيقة تاريخية يمكن الانطلاق منها لكتابة تاريخ الحركة وتاريخ الدولة. تكاد تجمع المصادر على أنه ليس في تاريخ الحاضرة النجدية قبل ظهور الحركة، ما يدعم الادعاء بأنّه كان للشرك حضور ذو وزن يجعل منه عاملاً من عوامل ظهور الحركة. وهذا يشير إلى أن فرضية الشرك التي تعتمد عليها المقاربة الدينية كانت، ولا تزال، مجرد ادعاء يحتاج إلى برهان. الشرك كاعتقاد وممارسة في أي مجتمع يأخذ عادة شكل الظاهرة الاجتماعية والثقافية التي تفرض نفسها مع الوقت. ومن الناحية العلمية، وقبل الاطمئنان إلى أن الشرك يرقى إلى أن يكون عاملاً مفسراً لظهور الحركة الوهابية، يتطلب الأمر التأكد تاريخياً ليس فقط من أنّ هذه الظاهرة كانت موجودة قبل ظهور الحركة، وإنما لا بد أيضاً من البرهنة على أنّ حجمها، ونطاق وجودها يتناسب مع حجم الحركة وأهميتها وقيام الدولة، ويتناسب أيضاً مع الوزن الذي يُعطى له. وقبل ذلك ما هي طبيعة الشرك التي يقال إنه كان منتشراً؟ وما الذي ينطوي عليه بما يجعل له علاقة بظهور الحركة وقيام الدولة؟ الشرك أنواع ودرجات، ولا يمكن أن يكون كل نوع وكل درجة من درجات الشرك لها الأهمية أو العلاقة نفسها بولادة الحركة، ونشأة الدولة. من دون التعامل مع هذه الأسئلة والاعتبارات يبقى الحديث عن الشرك في هذا الإطار مجرد حديث دون مستوى التحليل العلمي، لأنه لا يستند إلى واقع تاريخي، ولا إلى تحليل وتعليل منهجيين يمكن الاطمئنان إليهما. بل على العكس، وكما رأينا، فإن الأمثلة التي يستشهد بها دائماً في المقاربة الدينية على ما يمكن أن يسمى بالشرك في نجد قبيل ظهور الحركة إما أنه يقع خارج نجد، أو أن ما يقع منه في نجد بسيط في الشكل والمضمون، ومساحة وجوده

محدودة جداً إذا كان من نوع «الشرك المؤسساتي». ما يتم السكوت عنه أن الشرك الذي كان منتشراً على نطاق واسع هو «الشرك الثقافي». وهذا بطبيعته لم يكن له أن يؤثر في مسار العملية السياسية ولا في ظهور الحركة أو قيام الدولة.

إذاً، يمكن القول إنّ هناك ثلاثة مبررات لعدم صلاحية المقاربة الدينية لتفسير نشأة الدولة السعودية: **الأول** أنها منظور اختزالي يستبعد العوامل الأخرى لتاريخ الحركة والدولة. **الثاني** أن المقاربة الدينية تستند إلى الشرك ليس كفرضية تتطلب أول ما تتطلب البرهنة على وجودها وحجمها وطبيعتها وإنما كمسلّمة أو معطى مسلّم به مسبقاً، ينطلق منه الحديث وكتابة التاريخ. وهذا على الرغم من أنّ الشرك في الواقع، وفي تاريخ الوهابية تحديداً، ليس أكثر من فرضية مشكوك فيها تاريخياً، ولم يحاول أصحابها البرهنة على صحتها علمياً، وإنما انطلقوا من أنّها كمسلمة لا تحتاج إلى برهان. وأخيراً باعتمادها الحصري تقريباً على عامل الشرك فإن المقاربة الدينية تلغي الطبيعة الاجتماعية والسياسية لتاريخ الدولة السعودية، وتضعها خارج إطارها الطبيعي، وهو تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. على العكس من ذلك، تحيل المقاربة الدينية الدولة إلى إطار آخر هو إطار التاريخ الديني. وهذا يتعارض رأساً مع حقيقة أن الدولة السعودية لم تكن دولة دينية، وأنها مثل أي دولة أخرى، لها تاريخها الاجتماعي والسياسي. صحيح أنها دولة إسلامية، وتبنت دعوة الشيخ، واستمدت بنيتها القانونية من الشريعة الإسلامية وهذا طبيعي لأنها نشأت في مجتمع مسلم. لكن ذلك لا يلغي طبيعتها السياسية، ولا يجب أن يقلل من أهمية السياق التاريخي الذي أفضى إليها.

الدولة السعودية دولة عربية إسلامية تنتمي جذورها إلى التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية. نشأت هذه الدولة داخل الجزيرة، وفي إطاريها التاريخي والحضاري، وتبلورت بنيتها في تضاعيف التركيبة الاجتماعية لمجتمعها. وعندما وحدت أغلب أجزاء الجزيرة العربية، فإنّها حققت ذلك بأدوات ومعطيات مستمدّة بشكل حصري تقريباً من تاريخ

هذه الجزيرة ومن ميراثها العربي الإسلامي. الأمر الذي يفرض بحكم الضرورة العلمية والأمانة التاريخية أن يكون تفسير قيام هذه الدولة مستمداً من داخل هذا التاريخ، وتاريخ منطقة نجد الذي كانت بدايات نشأتها فيه. وما يفرض التشديد على هذه الرؤية أن تاريخ الدولة السعودية الأولى، وخاصة ما يتعلّق منه بنشأتها، لم يعطَ الأهمية التي يستحقها بل ربما أنه لم يتمّ التعامل معه على حقيقته، وكما كان عليه بالفعل. وأسباب ذلك ربما كثيرة، لكن تأتي هيمنة الرؤية الدينية في مقدّمة هذه الأسباب.

تصدّع القبيلة وقيام الدولة

هنا نأتي إلى السؤال الأهم: ما هو وجه العلاقة بين تصدع القبيلة من **ناحية**، وظهور الحركة والدولة، من **ناحية أخرى**؟ قبل الإجابة عن السؤال يستحسن استعادة معالم التصدع. يمكن الإشارة إلى أهم أربعة معالم: **أولها** أن العائلة حلّت محل القبيلة باعتبارها الوحدة الاجتماعية المحورية للمجتمع سواء داخل المدينة أم البلدة أم على مستوى مجتمع حواضر المدن الأشمل. **ثانيها** تقسيم موطن القبيلة من وحدة جغرافية واحدة إلى مناطق ومدن وقرى تخضع للحكم السياسي للعائلة داخل كل واحدة منها، وغير خاضعة للقبيلة على الإطلاق. **الثالث** أنّ التركيبة السكانية في المدن بدأت تأخذ منحى التعددية الديمغرافية بعدما كانت تقتصر على أبناء القبيلة. **الرابع** أنّ علاقة العائلة والفرد داخل المدينة أو البلدة مع القبيلة الأم انقطعت، كما أشرنا من قبل، من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لم يتبقَّ من هذه العلاقة إلا ما يتعلّق بالهوية القبلية، كما يتّضح في تراتبية الخضيري ـ القبيلي. ويطغى على هذا الجانب المتعلق بالهوية البعد الأيديولوجي، باعتباره المعيار الأهم والوحيد للتراتبية في المجتمع الجديد أو مجتمع المدن المستقلة. ولأنّه كذلك تستفيد منه الأسر التي تتولى الإمارة في المدينة أو البلدة، كمصدر من مصادر حقّها وشرعيّتها في هذا الحكم. وذلك لأنّ أحد الشروط غير المكتوبة لتولّي الإمارة في مثل هذا المجتمع هو النسب القبلي. واللافت في هذا الصدد أنّه لم تتولَّ الإمارة في أي من تلك

المدن أسرة تنتمي إلى الجماعات الخضيرية في المجتمع. بل إن الأغلبية الساحقة من علماء الدين في نجد خلال ثمانية قرون، وخاصة في القرون المبكرة، الذين ترجم لهم عبد الله البسام في كتابه المعروف، ينتمون إلى فئة القبيليين في المجتمع. تحتلّ سلسلة نسب رجل الدين في هذا الكتاب الذي يتألف من ستة مجلدات مكانة مركزية في التراجم كلها من دون استثناء. وهو ما يترك الانطباع القوي بأن هناك تلازماً بين العلم الديني والنسب، كما بين النسب والسلطة السياسية. وفي هذا الإطار تبدو فئة الخضيريين علامة بارزة أخرى على درجة التحضّر، وذلك لأكثر من سبب. فحضور الفئة يعمّق التعددية الديمغرافية في المجتمع. إلى جانب ذلك، فإن كثيراً من العوامل التي يعزى إليها تشكل هذه الفئة ذات صلة بعملية التحضّر ذاتها، مثل: المهن وقدم الاستقرار الذي يؤدّي إلى انحلال العصبية والظروف الاقتصادية الصعبة في أثناء عمليات الهجرة والاستقرار، وما كانت تعانيه المدن النجدية قبل قيام الدولة، . . . إلخ. على الجانب الآخر يؤشر تلازم النسب والدين والنسب والسلطة على مقاومة الحس القبلي لعملية التحضر، وبالتالي على أنّ عملية التحضّر هذه، على الرغم من النضج الذي حققته في المدن المستقلة إلا أنها كانت، ولا تزال، مشدودة أيديولوجياً إلى فكرة القبيلة، ولم تتمكن من التحرر منها. والأرجح أنّ السبب الأهم وراء ذلك هو ارتباط مكانة القبيليين بعامل النسب، وبالتالي خوفهم من أنّ فقدان هذا العامل سوف يفقدهم هذه المكانة. وهذا نوع من الخوف المبني على الوهم. وهو يعود بشكل أساس إلى ضعف ثقافة الحاضرة، وعدم تمكّنها من تطوير بنية أيديولوجية تعبّر بها عن استقلالها عن القبيلة التي انفصلت عنها. ولذلك ظلّت علاقة هذه الحاضرة مع القبيلة مرتبكة بين الاحتقار المتبادل وهو أمر لا حاجة للطرفين إليه وبين الانشداد الأيديولوجي المربك هو الآخر. والحقيقة أنّ هذا الارتباك بين التحضّر والأيديولوجيا القبلية يعكس أمراً أهم من ذلك، وهو مدى استقامة مفهوم الدولة ونضجه وقدرته على أن يكون بديلاً كاملاً ونهائياً لمفهوم القبيلة. والأغرب في هذا الإطار أن تضافر مفهومَيْ الإسلام والدولة لم يتمكن من تحييد الأيديولوجيا القبلية وإضعافها داخل البيئة الحضرية التي ولدت فيها الوهابية ومعها فكرة هذه الدولة.

ولعلّ أبرز معالم تصدّع القبيلة قساوةً في الحاضرة كان الصراع بين الأسر الحاكمة، وداخل كل واحدة. وهو صراع كثيراً ما كان يأخذ منحى دموياً قاسياً. وهذه المعالم كلها تكشف عن الحجم الذي كان عليه التصدّع، وكانت تمر به القبيلة في إطار عملية الاستقرار، وما كان يترتب عليه من تغيّرات اجتماعية واقتصادية أخذت أبناء القبيلة بعيداً عنها، من دون أن تنجح.

بالعودة إلى السؤال المطروح في بداية هذه الفقرة، فإنّ أهم ما ينبغي لنا الإشارة إليه هو أن تصدّع القبيلة ارتبط مع قيام الدولة بعامل مشترك واحد، وهو عامل الاستقرار وما يترتّب عليه من تغيّرات اجتماعية وسياسية عميقة في المجتمع الذي أفرزه. فإذا كان تصدّع القبيلة يحدث كنتيجة طبيعية للاستقرار والتحضّر، فإنّ الدولة لا تنشأ أصلاً إلا في بيئة حضرية. بعبارة أخرى، يشترك التصدع وقيام الدولة في أنّ كلاً منهما هو نتيجة لعملية الاستقرار: وكان تصدّع القبيلة مقدّمة لتشكّل البيئة الحضرية وتبلورها. وبدوره فإنّ تشكل البيئة الحضرية أو بروز مجتمع الحاضرة كما حصل في نجد، كان الشرط الضروري لقيام الدولة. وبما أنّ الحركة الوهابية هي أول من طرح فكرة الدولة، فإنّها تكون بذلك ضمن السياق نفسه لتشكّل هذا المفهوم، وبالتالي كانت هي الأخرى نتيجة واستجابة في الوقت ذاته لعملية التصدّع ذاتها. فإلى جانب طرح فكرة الدولة، كان ارتباط ظهور الحركة بعملية التصدّع أن مفهومَيْ التوحيد والشرك، وهما اللذان يشكّلان معاً المفهوم المركزي للوهابية، كانا ينطويان على معنى سياسي مكثف يصب في اتجاه فكرة الدولة. فالشرك بدلالته السياسية يأخذ معنى التعددية السياسية المذمومة حيث تجب الوحدة. والتوحيد بدلالته الدينية يشترط التوحيد السياسي. أضف إلى ذلك أنّ مسار الأحداث بعد انتقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى الدرعية اتخذ الوجهة نفسها التي تحدّث عنها الشيخ أولاً مع رئيس العيينة، عثمان بن معمر، ثم رئيس الدرعية، محمد بن سعود. وهذا من دون أن نذكر الدور المركزي الذي اضطلع به الشيخ في عملية تأسيس الدولة حيث كان نشطاً على الجبهتين السياسية والعسكرية كما يقول ابن بشر.

كانت نشأة الدولة إذاً استجابةً طبيعية للتداعيات التي خلّفها تصدّع القبيلة. ينبغي لنا أن نتذكّر هنا أنّ التصدّع كان يحصل لمجتمع تمثّل القبيله محور بنيته الاجتماعية، ومصدر تماسكه في مراحل استقراره الأولى. وربما أنّ في الأمر شيئاً من المفارقة أن تقادم عملية الاستقرار ونضج البيئة الحضرية الناجمة عنه، كان يفاقم من تصدّع القبيلة، الذي تحوّل في هذه الحالة إلى مصدر تهديد بتصدّع المجتمع نفسه. وهذا تحديداً ما كان يحصل بالفعل للحاضرة النجدية قبل ظهور الحركة الوهابية. وقد برزت معالم التصدّع، كما رأينا، أولاً في بروز العائلة وتبلور ظاهرة المدن المستقلة، وفي حدة الصراع على الإمارة داخل كل مدينة، ثم في الحروب المستمرة التي كانت تدور بين هذه المدن. وفي هذا الإطار يتّضح المقصود بأنّ ظهور الحركة الوهابية وطرحها لفكرة الدولة، كانا نوعين من الاستجابة للتداعيات الاجتماعية والسياسية التي خلّفها ضعف القبيلة وتراجُع دورها في مجتمع الحاضرة لصالح العائلة.

ومما فاقم من مخاطر التصدّع أن بروز العائلة كان يحصل في إطار فراغ سياسي إقليمي. حيث لم تكن هناك سلطة إقليمية تنظّم عملية الاستقرار وتؤطّرها قانونياً. بل على العكس، كان الاستقرار يتم بشكل عفوي وكانت العائلة، بحسب المصادر المحلية، هي التي تختار مكان استقرارها، وتتولى عمارته ليتحوّل إلى إمارة أو بلدة تصبح بمثابة إطار سياسي خاص بها. وقد حصل ذلك للبلدات كلها من دون استثناء، حتى اكتمل شكل الحاضرة على هيئة مدن مستقلة، لكنها غير مستقرة سياسياً، كما أشرنا. إن وصول عملية الاستقرار إلى هذه المرحلة يدلّ على مدى النضج الذي حققته البيئة الحضرية، لكنه يعني في الوقت نفسه أن التصدّع وصل أيضاً إلى درجة متقدّمة قضت في الأخير على دور القبيلة وأعطته للعائلة التي صارت هي المؤسسة الحاكمة في المدينة. من ناحية أخرى، فإن استمرار الصراع السياسي داخل العائلة وبين عوائل المدن يشير إلى أنّ هذه النتيجة فاقمت من حالة عدم الاستقرار السياسي، وليس العكس. ويبدو أنّ السبب الأهم في ذلك

يعود إلى أن سلطة العائلة الحاكمة في البلدة لم تكن تستند إلى مرجعية قانونية أو اجتماعية تحظى بالاجماع حولها، كما هو الأمر داخل القبيلة البدوية. كذلك لم تكن هناك آليات واضحة ومقبولة لضبط التنافس على السلطة وتوارثها داخل العائلة. ولعلّ هذا كان طبيعياً نظراً إلى بساطة المجتمع، وأنه كان لا يزال في طور التشكّل. المهم أنه بسبب ذلك، يبدو أنّ مجال الصراع على الإمارة أخذ ينفجر بعد انقضاء مرحلة عمارة البلدة وتأسيس الإمارة فيها.

من هذه الزاوية، تكون فكرة الدولة التي جاءت بها الحركة هي البديل الاجتماعي والسياسي **أولاً** للقبيلة التي كانت بنيتها تتصدّع ووظيفتها تتآكل، **وثانياً** للأسرة التي تقوقعت داخل كل مدينة. وبالتالي فإن قيام الدولة في هذا السياق كان بمثابة التطور الطبيعي لعمليات التحضر والاستقرار، وليس لتدهور الحالة الدينية وانتشار الشرك، كما يقال. وقد أتى هذا التطوّر معه بالبديل السياسي، وهو البديل الذي أفرزته عمليات الاستقرار والتحضّر نفسها لإعادة التوازن إلى المجتمع، وذلك من خلال تعديل بنيته الاجتماعية وإعادة تشكيل السلطة السياسية فيه.

ينبغي استكمال التحليل بالعودة إلى ما سبقت الإشارة إليه من قبل. فإذا كان من الواضح أن بروز العائلة وأخذها مكان القبيلة هو الذي جعل منها المصدر الأول للصراعات السياسية التي كانت تعصف بالمجتمع النجدي، فإنّه من الواضح أيضاً أن الحركة الوهابية، ومعها فكرة الدولة التي جاءت بها، ظهرت من داخل العائلة نفسها. وفي هذا مفارقة واضحة أو شكل من أشكال الجدلية التي تفرز الشيء ونقيضه. كأنّ العائلة بهذا تكون قد استكملت دورها، وربما استنفدته لصالح قيام دولة مركزية. وبالتوازي مع ذلك، يلاحظ أن مفهوم الشرك باعتباره المفهوم المركزي الثاني في خطاب الحركة الوهابية يتضمّن في الأساس تعددية الآلهة، وبالتالي تعددية السلطة الدينية. وفي مقابل ذلك كان واقع حاضرة المدن المستقلة مشبعاً بتعددية السلطة السياسية وتشرذمها بين إمارات متناحرة. هنا يأتي الخطاب الديني الوهابي وكأنه انعكاس فكري للواقع الاجتماعي السياسي القائم. ففي الوقت الذي كانت تتبنى فيه مبدأ

تحريم الشرك أو تعدد الآلهة في خطابها الديني، كانت الحركة الوهابية على المستوى الاجتماعي تحرّم أيضاً تعددية السلطة السياسية كما كانت عليه في الحاضرة النجدية. وهذا واضح في مشروع الحركة لتغيير ذلك الواقع السياسي. وهو واضح أيضاً في خطاب الحركة ذاته. ومن ذلك إصرار تلميذ الشيخ ومؤرّخ الحركة، حسين بن غنام، على تسمية مقاتلي الدولة السعودية الأولى بالمسلمين في مواجهة المقاتلين من الطرف الآخر، بما يوحي وكأنّ هؤلاء لم يكونوا مسلمين. كما إن الشيخ نفسه وصف المدن التي تنفصل عن الدولة بأنها كانت مرتدة.

الكلمة الأخيرة

لو أردنا أن نختصر البديل الذي يطرحه هذا الكتاب، لأمكن تقديم المسار الذي انتهى بقيام الدولة السعودية الأولى على النحو الآتي: عملية استقرار القبائل أدّت أولاً، بتأثير من نمط الاستقرار الجماعي إلى نشأة حواضر القبائل المستقرة. بعد هذه الحواضر، وتحت تأثير نمط الاستقرار (الاستيطان) الانتشاري، بدأت تلك الحواضر بالتفكك، لتنشأ مكانها حواضر أخرى أخذت شكل مدن وبلدات منفصلة، ومستقلة سياسياً عن بعضها. في مجتمع هذه البلدات والمدن ظهرت الحركة الوهابية. وعلى يد هذه الحركة ولدت فكرة الدولة، ثم قامت هذه الدولة تحت ظلال الحركة. هذه صورة مختصرة ومعبرة ولا يمكن أن تكون مخلّة، لأنها تأتي في نهاية الكتاب وفي إطاره وبعد تفصيلات وشروحات كثيرة. وهي صورة توضّح بشكل مباشر أنّ البديل الذي تطرحه هذه الدراسة ينطلق من فرضية أن ظهور الحركة الوهابية كان نتيجة، وفي الوقت نفسه، استمراراً لعملية تشكّل الدولة التي كانت تعتمل في تاريخ الجزيرة العربية منذ ما قبل القرن ١٢هـ/ ١٨م بفترة طويلة. وينبغي في هذا الصدد ملاحظة أن هذه الصورة تحتفظ بانسجامها وتماسكها من دون دخول فكرة الشرك إليها.

إن تبنّي الحركة لفكرة الدولة والعمل على تحقيقها هو دليل بحدّ ذاته على أنّ عمليّات تشكّل الدولة وصلت في تلك المرحلة إلى ذروتها. وكان أبرز جوانب عمليات تشكل الدولة هذه، وكما توضّح الصورة

أعلاه، نمط الاستقرار المستمر لكثير من القبائل، وبخاصة تلك التي استوطنت نجد منذ ما قبل ظهور الإسلام. ولقد ترتّب على عمليات الاستقرار والاستيطان في المنطقة نتيجتان تحوّلت إثرهما بنية المجتمع النجدي. وهاتان هما: تصدّع القبيلة بوصفها بنية اقتصادية وسياسية واحدة، ومن ثَمّ بروز مجتمع حاضرة نجد واتّخاذه شكل مجتمع «المدن المستقلة». وقد تحوّلت هذه المدن إلى ظاهرة شملت كل منطقة نجد وصبغت حياتها السياسية لقرون. من هذه الزاوية لا مناصّ من النظر إلى الحركة الوهابية على أنها جاءت لتقدم مفهوم الدولة وبنيتها بوصفها البديل الوحيد لبنية القبيلة التي تصدعت وتعرّضت للتفكك وهو التفكّك الذي شكل تهديداً ليس فقط لأمن المجتمع، وإنما لوجوده كذلك.

هذه النتيجة مستمدّة من تاريخ الحركة الوهابية ذاتها، وتتمحور حول ثلاثة أفكار تتداخل في ما بينها، وتؤدّي كل منها إلى الأخرى. وهي أفكار تتعارض تماماً مع ما هو سائد عن الحركة من افتراضات وتصوّرات عن نشأتها وعن طبيعتها ودورها، وبخاصة في الأدبيات التي تنطلق من التفسير الديني المحض أو من فرضية الحداثة.

الفكرة الأولى هي أنّ الجذور التي انبثقت منها الحركة الوهابية في منطقة نجد لم تكن جذوراً دينية وإنما كانت في المقام الأول، وكما يشير تاريخها، جذوراً ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وحقيقة أنّ الوهابية كانت حركة دينية، لا يعني بالضرورة أن جذورها التي انبثقت منها كانت من طبيعة دينية أو أن طبيعة الحركة ودورها كانا محصورين في حقل الدين فقط. على العكس من ذلك، وتمشياً مع طبيعة جذورها الأولى، كانت الوهابية حركة متعدّدة الأبعاد؛ إذ إنها حركة دينية وسياسية.

ومع أنّ مفهوم الدولة أعيد إحياؤه، على يد الحركة الوهابية، مرة أخرى على أساس ديني في جزيرة العرب، وهو الأساس الذي وفّر المحفزات الثقافية والسياسية والأيديولوجية التي التحمت في ما بينها لتساعد في الدفع بعملية تشكيل الدولة إلى مداها، إلا أنّ الدين بمثل ذلك الدور الكبير لم يكن العامل الوحيد الذي استمدت منه العوالم الأخرى ديناميكيتها في تلك العملية. بل على العكس من ذلك، كان

الدين يتحرّك في سياق تاريخي استمدّ منه ديناميكيته وقوته. والأكيد أنّ رسالة الحركة كانت دينية من حيث النبرة والمضمون. لكن ذلك لم يزد عن كونه انعكاساً لحقيقة أن الخطاب الديني كان هو الخطاب الوحيد السائد في تلك المرحلة من تاريخ العالمين العربي والإسلامي، وبخاصة في مدن جزيرة العرب. بعبارة أخرى، لم تكن هناك لغة غير لغة الدين يعبّر بها المجتمع عن نفسه: عن مخاوفه وآلامه وطموحاته وتطلّعاته. بهذا المعنى فإن كونَ الوهابية حركةً دينيةً هو ببساطة انعكاس للثقافة السائدة ولنظام القيم السائد، ومن ثَمّ تعبير طبيعي عن الخطاب السائد آنذاك. ومن هنا فإنّ تحديد هذه الحركة ببعدها الديني فقط لا يضيف في النهاية أي شيء(٥).

من ناحية أخرى، وهذه هي الفكرة الثانية، لم تكن الوهابية، كما هو شائع في أغلب الأدبيات المهتمة بها، حركة قبلية، وإنما كانت نتاج عمليات الاستقرار، وعمليات تشكل الدولة التي طبعت تاريخ نجد حتى النصف الأول من القرن ١٢هـ/١٨م، أي في الوقت الذي يقال فيه إنّ الحركة بدأت تبدي علامات نشاطها وحيويتها(٦). ولأن الحركة الوهابية كانت في الأساس وليدة مجتمع حاضرة نجد، فقد تجلّت طبيعتها الحضرية في ثلاثة أوجه:

١ ـ الرسالة العالميّة (الإسلاميّة) للحركة.

٢ ـ محتوى رسالة الحركة المناهض للقبيلة، وبخاصة لنمطها البدوي.

---

(٥) ينظر فضل الرحمن إلى القرن ١٢هـ/ ١٨م على أنّه القرن الذي شهد صحوة دينية سلفية قوية في وجه الانحراف الديني والضعف الأخلاقي الذي أخذ ينتشر في المجتمعات الإسلامية التي تقع على أطراف الإمبراطورية العثمانية. وقد عبّرت الصحوة السلفية عن نفسها بظهور حركات الإصلاح الهندية والأفريقية وظهور الحركة الوهابية في الجزيرة العربية. والأخيرة، كما يقول فضل الرحمن، كانت من أقوى أشكال التعبير عن هذه الصحوة وأعنفها. من الواضح هنا أنّ فضل الرحمن لا يخرج عن نطاق نظرية التفسير الديني لهذه الأحداث التاريخية. لكن ما يهمنا في هذا السياق هو الإشارة إلى سيادة الخطاب الديني آنذاك كما يتضح من أن رد فعل المجتمعات الإسلامية في ذلك الوقت، لما أسماه المؤلف بالانحراف الديني، لم يتّخذ إلا لغة الدين للتعبير عن نفسه. انظر: **Fazlur Rahman**, *Islam*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979), p. 196.

(٦) عبد الله الصالح العثيمين، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ٢ ج (الرياض: [د. ن.]، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ١، ص ٦٨.

٣ ـ فكرة الدولة المركزيَّة الجامعة حيث كانت هدف الحركة منذ بدايتها.

اللافت هنا أن الوجه الثاني من طبيعة الحركة (المحتوى المعادي للقبيلة) قلما اعترف به في الأدبيات المؤلّفة عن الحركة، على الرغم من أن هذا الموقف متضمّن في رسالة الحركة. ويدعم ذلك ما ورد في إحدى رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، حيث يقول: «وما أشاعوا عنّا من التكفير، وأنّي أفتيت بكفر البوادي الذين ينكرون البعث والجنة والنار وينكرون ميراث النساء مع علمهم أنّ كتاب الله عند الحضر وأن رسول الله بُعثَ بالذي أنكروا، فلما أفتيت بكفرهم، مع أنهم أكثر الناس في أرضنا، استنكر العوام ذلك وخاصتهم الأعداء [كذا] ممّن يدعي العلم...»(٧). الشيخ واضح في شجبه الحادّ هنا للأوضاع الدينية للقبائل البدوية. ومن ذلك يمكن الاستنتاج أنّ الشيخ كان يربط ـ وإن لم يقل ذلك مباشرة ـ بين تدهور الأوضاع الدينية لتلك القبائل وبين نمط معيشتهم البدوي؛ الأمر الذي يعني أن تغيير حياة تلك القبائل وجعلها تسير وفقاً للشريعة الإسلامية يتطلّب أولاً وقبل كل شيء تخلّيهم عن حياة البداوة والاستقرار في المدن. وهذا الموقف بحدّ ذاته يشير بوضوح إلى أنّ الحركة الوهابية كانت متجذّرة بشكل عميق في بيئة حضرية متأصّلة؛ ما سمح لها بإطلاق عملية جديدة لتشكّل دولة انتهت بتأسيس دولة مركزية تسيطر على أربعة أخماس جزيرة العرب. لكن من اللافت أيضاً وكما أشرنا أنّ هذا الموقف من القبيلة لم يمنع من بقاء الأيديولوجيا القبلية بعد قيام الدولة، وبعد أن أصبحت الوهابية هي الأيديولوجيا الرسمية للدولة. وهو ما يعني أنه لا الأيديولوجيا ولا الدولة أخذت هذا الموقف إلى نهايته الطبيعية.

ثم هنالك الفكرة الثالثة، والأكثر أهمية بالنسبة إلى الخيار المطروح وهي أنّ الحركة الوهابية لم تأت نتيجة لعامل واحد سواء أكان ذلك

(٧) محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب**، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٤١.

الدين أم القبيلة. كما إنها لم تأت في إطار معادلة سببية بسيطة ومباشرة بين هذا العامل أو ذاك، وإنما جاءت في سياق أكثر تعقيداً من ذلك، سياق من العمليات الاجتماعية (الهجرة والاستقرار والنزوح وإعادة الاستقرار وظهور المدن واختفائها... إلخ) والصراعات القبلية، وحروب المدن والمفاهيم المتغيرة وإن كانت الأخيرة تتمّ ببطء.

هذه العمليات كانت تقريباً متزامنة، وتعتمل في ما بينها بطريقة سمحت لها بأنّ تكشف عن نفسها بشكل متواصل، وفي لحظات مختلفة وطرق متباينة. وبذلك كانت تلك العمليات، وكان ذلك السياق من أكثر الملامح البارزة التي طبعت تاريخ وسط الجزيرة العربية قبل ظهور الحركة الوهابية مباشرة. وكما أشير أعلاه، فإنّ هذا السياق اشتمل على أنماط مختلفة من الاستقرار لفترة طويلة. لكنّ نقطة التحوّل الرئيسة في هذا السياق والأكثر صلة بصعود الحركة الوهابية، كان التغيّر الجذري الذي حدث لنمط الاستقرار في منطقة نجد.

والذي يبدو من المصادر المتوافرة الآن، أنّ هذا التغيّر بدأ بحلول القرن ٨هـ/ ١٤م. ومع أنّ هذا التغيّر ربما بدأ قبل ذلك، إلا أنّه لا تتوافر الآن معطيات تاريخية تدعم ذلك. مهما يكن فإنّ هذا التغير في نمط الاستقرار ترتّب عليه تغير مهم في تركيبة المجتمع النجدي آنذاك، بما في ذلك ثقافة هذا المجتمع وبنية السلطة فيه. وتبعاً لذلك فإن تغيّر نمط الاستقرار هو الذي هيّأ المسرح لظهور الحركة الوهابية، وقد ظهرت بالفعل في إطار ذلك المجتمع الجديد؛ لتصبح قوة سياسيّة واجتماعيّة محركة. بهذا المعنى يمكن القول إن عمليات الاستيطان والتصدع السياسي والتعليم الديني كانت تحدث بالتزامن في ما بينها، وفي اللحظة نفسها التي سبقت ظهور الحركة الوهابية بأكثر من ثلاثمئة عام بحسب ما تنتهي إليه المصادر[٨]. من هنا يمكن القول إن ظهور الحركة الوهابية أتى بمثابة محصّلة أو تتويج لهذه العمليات الطويلة والمترابطة، والتي كانت بمجملها إفرازات حضرية.

---

(٨) Uwaidah M. Al Juhany, «The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,» (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), pp. 2-3 and 301.

بعبارة أخرى، ظهور الحركة الوهابية حدث بوصفه جزءاً من عمليات تشكّل للدولة، وهي عمليات كانت مستمرة لوقت طويل؛ ما يدلّ على أنّ الحركة لم تكن استجابةً مباشرةً أو عرضيةً لاندفاعها المباشر. ظهور الحركة لم يكن ردة فعل على تفشي الشرك أو مجرد استعادة للعبة القبيلة أو البداوة القديمة. بل على العكس من ذلك، فإنّ الحركة في الواقع أضافت إلى استمرارية عملية تشكل الدولة وزادت من غناها وعمقها معطية إياها اتجاهاً جديداً. وبقدر ما أن الحركة كانت نتاجاً لهذا السياق، إلا أنّها في مرحلة لاحقة اكتسبت، داخل السياق نفسه، صفة القوة الفاعلة التي تعمل على إعادة صياغة القوى التي أفرزتها في الأساس، وهو ما يتضح من حقيقة أنّ الحركة غيّرت وجهة التعليم الديني، من تعليم يقتصر على الفقه إلى تعليم يتمحور حول العقيدة ووضعت الأساس الأيديولوجي لفكرة الدولة المركزية، وقادت عملية تأسيس الدولة في مراحلها الأولى.

تقديم تاريخ الحركة الوهابية بهذه الطريقة يكشف عن جانب مهم في التاريخ السياسي للجزيرة العربية، وبخاصة وسط الجزيرة، لم يكن من الممكن الكشف عنه اعتماداً على النظرية الدينية التقليدية أو نظرية الحداثة. وهذا الجانب هو المتعلّق بالسيرورة والتحوّلات التي مرت بها فكرة الانتماء لدى الفرد والجماعة في هذه المنطقة. فعلى العكس تماماً مما يردّده أصحاب تيار الحداثة نجد أن السياق التاريخي الذي انتهى بظهور الوهابية يشير إلى أن فكرة الانتماء هذه مرت بثلاث مراحل: **مرحلة الانتماء إلى القبيلة** كما تمثّلت في نمط الاستقرار القبلي الجماعي. . بعد ذلك ظهرت في الأفق **مرحلة الانتماء إلى المكان** كما هو واضح في نمط الاستقرار الانتشاري الذي أفضى بدوره إلى ظهور مجتمع المدن المستقلة أو مجتمع العائلات، ومن ثَمّ تبلور النزاعات الجهوية والإقليمية. إنّ بروز حالة الانتماء إلى المكان هذه يمكن النظر إليها على أنها البذرة الأولى لبداية الانتماء إلى الدولة؛ لذا فإن ظهور الحركة الوهابية في مجتمع المدن المستقلة، وتبنيها لمسألة الدولة المركزية كان إيذاناً ببداية المرحلة الثالثة، مرحلة **الانتماء إلى الدولة**، ودخول هذه الفكرة في حالة شدّ وجذب مع فكرة الانتماء إلى القبيلة

كما يتضح من استمرار الأيديولوجيا القبلية في هذا المجتمع، على الرغم من تصدّع القبيلة كبنية اقتصاديَّة سياسيَّة نتيجة لفعل الاستقرار الانتشاري.

إلى أين وصلت حالة التجاذب بين الانتماء إلى القبيلة والانتماء إلى الدولة؟ وماذا حصل لذهنية البلدة في إطار الدولة الجديدة؟ هذا سؤال آخر يستحق مبحثاً بذاته، إلا أنّه يقع خارج حدود هذه الدراسة. ومهما كانت الإجابة عن هذا السؤال يظل صحيحاً أن الحركة الوهابية تحوّلت ضمن سياقها التاريخي الخاص إلى قوة جديدة، أذنت لمرحلة سياسية جديدة في تاريخ جزيرة العرب. وعليه، فإنّ ظهور هذه الحركة، وعلى العكس مما يقوله أصحاب الفرضية الدينية لم يأت لمحاربة الشرك بقدر ما أنه كان إيذاناً باستئناف مرحلة الدولة. ولأنّ الحركة هي التي طرحت فكرة الدولة المركزية الجامعة، فإنّ ظهورها على مسرح الأحداث، وعلى العكس مما يقوله أصحاب نظرية الحداثة، كان بداية التاريخ الحديث للجزيرة العربية، وليس استعادةً لتاريخ بداوتها القديم. أما ما حدث لهذه الدولة بعد ذلك فهو، كما قلنا، موضوع آخر يستحق معالجة أخرى.